

¿TIENEN LOS DERECHOS HUMANOS UN ORIGEN RELIGIOSO?¹

Valentine Zuber

RESUMEN

¿Los derechos humanos son codificados a fines del siglo XVIII por derechos naturales de origen divino o filosófico? Esta pregunta obsesionó el pensamiento político occidental a lo largo de los siglos XIX y XX. Al mismo tiempo, las diversas denominaciones cristianas se han posicionado de manera diferente frente a esta invención política de la modernidad, entre la desconfianza y la reapropiación. El sistema legal internacional de derechos humanos resultante de la Segunda Guerra Mundial optó por un enfoque legal resueltamente secular. Según sus diseñadores, este último sería la garantía de su verdadera eficiencia y universalidad. Sin embargo, la universalidad de los derechos humanos se ve seriamente desafiada por las nuevas críticas, tanto culturales como religiosas, que emanan de ciertos países, generalmente no occidentales. ¿Pero no denuncian el origen cristiano y occidental de los derechos humanos para poder abstenerse de implementarlos en sus propias sociedades?

PALABRAS CLAVE

Derechos humanos | Libertad religiosa | Ortodoxia | Blasfemia | Universalidad | Protestantismo | Derechos naturales | Catolicismo

1 • Los Derechos Naturales: ¿de origen divino o filosófico?

Al día siguiente de la promulgación de la Declaración de los Derechos del Hombre² y del ciudadano de 1789,³ actores revolucionarios y primeros comentaristas del evento se preguntaron inmediatamente por el origen intelectual de dicha proclamación. Los derechos naturales tal y como habían sido consignados en su preámbulo – y en particular su revolucionario aunque también ambiguo artículo X sobre la libertad de opinión “inclusive religiosa”, colocaban evidentemente en cuestión los fundamentos de los derechos del hombre y de la DDHC resultante.⁴ ¿Sería esta una simple aplicación de los ideales filosóficos (como la tolerancia religiosa) popularizados en el Siglo de las Luces, o habría que ir más lejos, llegando a las doctrinas religiosas, para encontrar las raíces originales de su filiación y su liberalismo? La cuestión de los derechos naturales fue ciertamente algo sobre lo cual se escribió extensamente. La existencia o no de un “derecho natural” fue el objeto de numerosos debates que ocasionaron las más acaloradas disputas jurídico-filosóficas, las cuales se han extendido hasta nuestros días.⁵

Como recuerda Claude Nicolet, el pensamiento republicano, heredero reivindicado de la obra revolucionaria, es esencialmente una doctrina del derecho natural. Ella siempre invocó como uno de sus primeros fundamentos las grandes Declaraciones del periodo revolucionario. Ahora, todas estas declaraciones históricas reflejaban, a los ojos de sus redactores, los datos de esta ley natural en la cual creían profundamente.⁶ El jurista norteamericano Harold Berman recuerda que los filósofos del derecho acompañaron desde siempre el viejo debate que oponía la teoría del positivismo a aquella del derecho natural. Para los primeros el derecho es antes que más nada la expresión de la voluntad de los actores que lo produjeron. Para los otros, el derecho es la expresión de los principios morales propios a la naturaleza humana, inteligibles por la razón y la consciencia. A estos deben conformarse las reglas del derecho positivo históricamente.⁷ Tampoco para las Iglesias cristianas la existencia de un derecho natural inmanente está en debate. El pensamiento teológico inscribió los derechos naturales como teniendo un origen religioso y divino y son asumidos como tal por el cristianismo desde hace varios siglos. En la medida en que la existencia de un derecho natural no fue nunca debatida entre los autores que referimos, no pretendemos retomar aquí su exposición. Aunque esencial para juristas, historiadores y filósofos del derecho, este debate nos alejaría mucho de nuestro propósito histórico más específico. Hemos, por lo tanto, privilegiado una historia de la interpretación religiosa de la DDHC en Francia, desde la Revolución hasta nuestros días.

2 • El papel histórico de los actores religiosos en la invención de los derechos humanos

Para esto era necesario volcarnos sobre la acción específica de los actores religiosos en los primeros meses de la Revolución francesa, bien sea los numerosos representantes clericales católicos (provenientes de la Orden de clérigos), pero también los pastores protestantes

(provenientes del Tercer Estado). Los miembros del bajo clero y los pastores tuvieron un rol decisivo en los debates sobre el lugar que convenía dar a la religión en la nueva sociedad en gestación. Más allá de las dos personalidades bastante conocidas del Abad Gregorio y del pastor Rabaut Santi-Étienne, todo un medio clerical (clero patriota y pastores aliados) se comprometió apasionadamente por la defensa de su concepción de la libertad religiosa.

Hemos querido volver sobre el rol eminentemente religioso que los primeros comentaristas atribuyeron al combate político a favor de los derechos individuales llevado a cabo bajo la revolución. De esta forma hemos desprendido las concepciones propiamente religiosas de los derechos del hombre que vieron la luz del día entre los comentaristas más comprometidos desde un punto de vista confesional, al día siguiente de los eventos revolucionarios. De esta forma hemos rastreado la emergencia y el desarrollo de una filosofía propiamente protestante de la historia, con demasiada frecuencia descartada según nosotros por los pensadores contemporáneos de lo político.⁸ Esta filosofía, al apoyarse en la valorización del precedente histórico americano, hizo naturalmente de la Reforma la primera de las revoluciones políticas europeas. Esta concepción del origen religioso de lo político fue preparada en Francia por los pensadores contemporáneos del fenómeno revolucionario, de Thomas Paine a Germaine de Staël, y retomada por la escuela romántica, y después por la liberal a lo largo del siglo XIX. También hemos recordado las concepciones de varios pensadores de lo político que tuvieron una influencia intelectual más allá del siglo XIX, tales como Edgar Quinet, Jules Michelet ou Alexis de Tocqueville. Estos últimos, profundamente marcados por la historia político-religiosa europea de los siglos anteriores, no pueden disociar la política revolucionaria de su matriz, y/o de sus formas religiosas. Buena parte de sus argumentos fueron precisados y afinados por la historiografía republicana, de Paul Janet a Alphonse Aulard, claro está, no sin haber suscitado importantes controversias. Opusieron a defensores del origen religioso a los adeptos del origen puramente filosófico y francés de los derechos de humanos. Significativamente, esta oposición entre dos lecturas antitéticas de la historia política moderna francesa se manifestó con mayor intensidad con la implementación de una legislación laicizante por parte de los republicanos, finalmente instalados sólidamente en el poder. El último estallido de esta controversia estuvo constituido por la querrela académica que enfrentó al politólogo francés Émile Boutmy con el jurista austríaco Georg Jellinek, bien al comienzo del siglo XX. Despuntando el año de 1902, la controversia se desarrolló en el contexto de una acentuación de la política anti-religiosa conducida por los Republicanos en Francia. Este debate, que hirió a los defensores de un cierto nacionalismo francés surgido después de la derrota de 1870 y en constante progresión hasta la primera guerra mundial, no tuvo realmente una posteridad intelectual. La pertinencia de los argumentos invocados por sus actores no cesó de declinar en el pensamiento político francés desarrollado desde entonces. Una de las razones de ello se debe, según nuestra mirada, a la victoria ideológica y política incontestable del campo laicizador en Francia al inicio del siglo XX; otra es la superación de cuestiones político-religiosas por la expansión del pensamiento social y de la militancia socialista y comunista posteriormente. Fue necesario esperar el cuestionamiento de la ideología del progreso continuo, la afirmación de un “retorno de lo religioso”, blandido como un espantapájaros, y al final, la disminución percibida de los valores republicanos en

la segunda mitad del siglo XX, para que este debate pudiera finalmente ser reevaluado, y sus pendencias rediscutidos, gracias ahora al aporte de una historiografía renovada. Los análisis producidos por los pensadores del siglo XIX contribuyeron ciertamente de forma diversa para la elaboración del pensamiento político contemporáneo, pero tales análisis son nuevamente estudiados por los pensadores más contemporáneos que debaten sobre su pertinencia explicativa en un mundo marcado por el fin de las grandes ideologías. Este es el caso de los historiadores y pensadores François Furet, Claude Lefort, Claude Nicolet, o Marcel Gauchet, para no citar sino a los más eminentes de entre ellos. La DDHC, como *credo* político universalizado y siempre celebrado de nuestros días, le permite nuevamente preguntar por el rol eventual que juega una filosofía teológico-política en nuestro mundo marcado por una (ineludible) secularización.

3 • Las confesiones cristianas frente a los derechos humanos: entre la desconfianza y la reapropiación

Paralelamente al desarrollo de todas estas historias políticas, las propias religiones se posicionaron frente al debate de los derechos de humanos. Los protestantes franceses, que habían hecho de su adhesión a los ideales políticos de progreso la condición de su plena reintegración en la comunidad nacional después de siglos de persecución, adhirieron masiva y precozmente a la explicación religiosa del advenimiento de los derechos humanos. Hicieron de la DDHC un sustituto político moderno de las enseñanzas que sacaban de su interpretación moral de las Escrituras. Desde su reintegración civil y política en la comunidad ciudadana francesa, efectuada en los primeros meses de la Revolución, ellos contribuyeron fuertemente al debate. Por su acción política o su reflexión intelectual, los protestantes franceses contribuyeron a enraizar un verdadero mito, el del origen eminentemente religioso y protestante de los derechos humanos y de la democracia moderna. No es sino hacia finales del período estudiado, al terminar la segunda guerra mundial, que ciertos pensadores protestantes emitieron reservas de tipo teológico sobre esta teoría hasta entonces unánimemente aceptada. Luchando contra la desaparición anunciada de la originalidad de su proposición religiosa en razón de la secularización – juzgada como excesiva – de sus principios, intentaron poner de nuevo en cuestión el fundamento divino necesario a una justa aplicación de los derechos humanos por las sociedades modernas.

En lo que respecta al catolicismo, estos siguieron un camino exactamente inverso. Traumatizado por la política anticlerical y posteriormente anti-religiosa de la Revolución francesa, el magisterio romano rechazó de inmediato las consecuencias políticas y morales de la ideología de los derechos humanos tal y como se encarnó históricamente en Francia. Sus condenas, sin derecho a apelar, fueron reiteradas regularmente a lo largo de los siglos XIX y XX. Las advertencias papales y las réplicas republicanas tomaron la forma ya comprobada de la controversia religiosa, tradicional en el antiguo régimen. Esto no impidió la elaboración original por los católicos, fuera del magisterio, de un pensamiento cristiano sobre los derechos humanos, y esto desde la segunda mitad del siglo XIX. El contexto, marcado por el

recrudescimiento de la “guerra de las dos Francias” suscitó de esta forma intentos de conciliación a nivel nacional de parte de los católicos. Estos intentos fueron adelantados generalmente por clérigos o laicos progresivamente orientados hacia una visión política más liberal y que, deseando una mejor relación con la sociedad de su tiempo, buscaban reconciliar la mayoría católica con la política republicana en cuestión. Estas búsquedas de acomodamiento de tipo ecuménico no fueron entendidas por el magisterio romano, quien se mantuvo al respecto en una posición intransigente, promoviendo una intolerancia de naturaleza exclusivamente teológica que se hizo incomprensible en un espacio político en vía acelerada de modernización.

Mientras las mismas causas no tuvieron los mismos efectos excepto para los protestantes, no es sino hasta la segunda guerra mundial que se desarrolló al interior del mundo católico un movimiento intelectual que buscaba reevaluar la posición tradicional de la iglesia. Sin preocuparse ya por lanzar condenaciones ignominiosas, sus partidarios se esforzaron en aproximar la ideología moderna de los derechos humanos a las enseñanzas tradicionales de la Iglesia. La reflexión de un laico católico comprometido como Jacques Maritain fue particularmente decisiva, en nuestra opinión. Mostró que la Iglesia Católica podía, sin renuncias, salir de su posición de ciudadela sitiada, políticamente mortífera, en un momento en que la política mundial se globalizaba y secularizaba cada vez más. Al darle su tono a una concepción moderna y católica de los derechos humanos, en el Concilio vaticano II, la participación de la iglesia en los debates políticos contemporáneos se presentó de nuevo como ineludible. La iglesia católica, sin renunciar a las reservas que podría tener en relación con una concepción exageradamente individualista de los derechos humanos, propuso una lectura personal e universalizable, según ella, de los derechos de la persona humana. Sin embargo, como los protestantes, ella nunca dejaría de reivindicar un fundamento directamente divino a estos derechos humanos. De hecho, sus acciones venían acompañadas de una limitación efectiva de algunos de los derechos individuales que le parecían pertenecer a la exclusividad de un campo religioso y moral.

En cuanto a la ortodoxia, apenas recientemente se interesó en la teología de los derechos humanos. Dicha teología apareció en la postguerra, después de las diferentes iniciativas ecuménicas de las iglesias ortodoxas en este período. Para la ortodoxia, así como también para el catolicismo y, con anterioridad, para el protestantismo, existe una idea sobre los derechos humanos cuyo origen se atribuye a la teología personalista, ya desde mucho antes de su inscripción tardía en los textos jurídicos internacionales. La Iglesia Ortodoxa rusa, por ejemplo, propuso su propia comprensión de los derechos humanos en un documento datado en 2008 en el que se conecta el respeto necesario de la dignidad humana a sus deberes y responsabilidades morales. Estas se resumen en un conjunto de normas éticas que enmarcan el ejercicio de la propia libertad. El documento enumera así los cinco derechos humanos fundamentales, a saber, el derecho a la vida, al respeto de su libertad de consciencia, a su libertad de expresión, su libertad de creación y su derecho a la educación.

Otras Iglesias ortodoxas se manifestaron después sobre los derechos humanos, en particular en el gran Concilio pan-ortodoxo de 2016. En ese momento aún se trataba de la defensa

de la libertad de religión y de convicción, y en particular la de las personas creyentes, pero también los derechos colectivos de las comunidades religiosas que son privilegiados en detrimento de otros derechos individuales. En la Enciclopedia producida por el concilio, es todavía más precisa la crítica de los posibles excesos que una aplicación exageradamente individualista de los derechos pudiera llevarse a cabo en la sociedad: los derechos individuales deben estar garantizados en contra las embestidas potencialmente liberticidas de los Estados (por causa de su pasado comunista, la memoria del totalitarismo juega un rol importante en este enfoque). Pero no deben conducir a los individuos a privilegiar sus propios derechos en detrimento de los deberes humanos y de sus responsabilidades en la sociedad. La doctrina ortodoxa de los derechos humanos es una comprensión particular y confesante, diferenciada, de los derechos universales de la persona humana. Ella se adhiere a algunos de sus principios, no los reconoce todos.

Es por eso que aquí nos hemos concentrado en la relectura de la aventura de los derechos humanos, de su “pre-historia” religiosa a su implementación por las dos confesiones cristianas de origen occidental. Siguiendo un análisis más estrictamente jurídico-político⁹ hemos querido exhumar y rehabilitar la parte que le correspondió a lo religioso en la reflexión sobre los derechos humanos, desde sus orígenes hasta nuestros días. El éxito, incluso la sacralización moral vestida de impotencia política de los derechos humanos que observamos actualmente, es fruto de los debates filosóficos y teológico-políticos que han apasionado y enfrentado a pensadores franceses de lo político y lo religioso durante más de dos siglos. La visión que tenemos hoy ha venido a ser consenso tan solo gracias a una reconciliación doctrinal bastante reciente sobre la universalidad moral y política de estos derechos, reconciliación entre quienes defienden una visión estrictamente laica y quienes sostienen una visión más teológico-religiosa de la historia. No hay que dejar de mencionar que detrás de esta aparente unanimidad política, este aparente ecumenismo sobre los derechos humanos, persisten aún las divergencias entre ambas importantes escuelas de interpretación. Aún no hay acuerdo sobre la naturaleza exacta de los fundamentos que conviene reconocer en los derechos humanos, ni tampoco sobre la extensión máxima que conviene darles en el campo humano y social. El ecumenismo proyectado globalmente esconde grandes ambigüedades frente la ideología de los derechos humanos, si logramos ver más allá de sus contenidos explícitos. Pero es justamente esto lo que ha hecho que la investigación sobre el advenimiento de los derechos humanos sea tan fructífera; más allá del horizonte de su codificación jurídica, resulta ser siempre un proyecto utópico.

4 • De los derechos humanos religiosos o particulares a los derechos humano laicos y universales

La cuestión de los orígenes filosóficos o religiosos de los derechos humanos y de la implicación de las religiones (como motor o como freno) en su lento vuelo, como hemos dicho, ha suscitado demasiados escritos en los siglos XIX y XX. Nos hemos inclinado particularmente a retomar los resultados de estos debates a través de los textos

publicados por estos diferentes pensadores en un contexto histórico marcado por una voluntad política continua de emancipación de una cultura dominante prácticamente exclusivamente cristiana en su origen. En nuestra, siglo XXI, el campo de lo político se laicizó irreversiblemente, y las propias sociedades se secularizaron profundamente, tanto en Francia como en Europa. El riesgo representado por la instrumentalización religiosa de lo político, que había sido un impulso durante dos siglos en los conflictos de las dos Francias, parecía superado. Las grandes religiones cristianas, relegadas a la gestión de la esfera de lo privado bajo el modo de adhesión libre y consentida, se resignaron a no ser más que una fuerza propositiva, entre otras, en la sociedad occidental. Aprendieron a jugar, algunos con entusiasmo, otros con algunas reservas, el juego democrático que la historia acabó por imponer. ¿Qué decir entonces de la poca resonancia encontrada actualmente en Francia por los defensores de una historia occidental reevaluada y ciertamente más justa, quienes naturalmente le dan el lugar a la influencia religiosa en la elaboración del pensamiento político moderno, incluyendo su tendencia más liberal?

Es justo constatar que una parte de la producción intelectual de los pensadores franceses más influyentes en el momento en filosofía política se contenta de nuevo con servir a una ideología laica y republicana, igualmente cautelosa y actual frente a las nuevas apuestas inducidas por la pluralización religiosa de la sociedad y de sus convicciones. De cualquier modo, las formas arcaicas de un anticlericalismo antirreligioso, herencia directa del iluminismo francés, resurgen continuamente en intervalos regulares, encubiertas bajo una supuesta visión superior de un análisis emancipado de la reflexión propiamente teológica. Este iluminismo se libró totalmente de sus antiguos enemigos para dedicarse a otro adversario, el Islam de las recientes poblaciones que pisan su suelo, anclándose posteriormente en él. Los musulmanes practicantes se volvieron los nuevos chivos expiatorios, después de que los “clérigos” fueron sido vencidos y que los espiritualistas protestantes o liberales fueron definitivamente silenciados por un pensamiento republicano laicizado que se hizo mayoría al tiempo que olvidó sus fundamentos. Pero la tradición republicana y filosófica actuales, con frecuencia demasiado exclusivista en su explicación propiamente religiosa de los fenómenos sociales, juzgada irremediablemente superada, se asusta de que prospere una consciencia religiosa viva y renovada para una parte de aquellos que decididamente se han vuelto nuestros conciudadanos. La juzga severamente, privándose incluso de buscar comprenderla, refugiándose en el uso mecánico de los mismos criterios antiguos y que potencialmente atentan contra las libertades individuales tanto como ocurría en el pasado. Esto es lo que explica las interminables y obtusas controversias que agitan y convulsionan el debate francés, tanto a la derecha como a la izquierda, acerca del lugar y la forma de la laicidad, una discusión que ya lleva más de treinta años.¹⁰ Aunque estos análisis no asuman como en antaño sus prejuicios nacionalistas y patrióticos, no logran evitar los presupuestos racistas. Y la preocupación por la seguridad que domina la política actual en medio de atentados jihadistas no ayuda a una evaluación desapasionada del rol que pueden tener las proposiciones religiosas y espirituales en nuestras sociedades enfermas de demasiado materialismo y de individualismo exagerado.

Esto prueba que el corazón de nuestro estudio, a saber, la controversia Jellinek-Boutmy, de 1902, sobre el origen religioso o filosófico de los derechos humanos, continúa, a nuestro modo de ver, particularmente pertinente. Constantemente recordado en adelante por la literatura consagrada a los derechos humanos, este debate continúa despreciando y, por lo tanto, escamoteando, en su versión francesa, impidiendo el espacio para una verdadera discusión teórica. Sería interesante comprender las razones profundas de esto. Permítanme, entonces, proponer mi hipótesis inicial: la filosofía republicana nunca ha sido verdaderamente unánime y siempre hubo una tendencia a la promoción de ideas políticas liberales yendo a veces incluso hasta el espiritualismo, particularmente influyente en Francia. Esta corriente de pensamiento merece ser exhumada, y es lo que ya han estado haciendo algunos investigadores.¹¹ El liberalismo de tipo político, aunque esté representado por minorías, marcó profundamente nuestra legislación y la forma como esta se ha empleado desde entonces. La filosofía de la ley de separación entre Iglesia y Estado de 1905 es un claro ejemplo de ello. La jurisprudencia liberal del Consejo de Estado en materia de aplicación del principio de laicidad muestra que este liberalismo se inscribe pragmáticamente en los hechos. Y la DDHC al sacralizarse, al universalizarse y secularizarse, se opone generalmente a las empresas potencialmente liberticidas de un Estado que a veces se preocupa más con el orden público que con la garantía de las libertades.¹² En este sentido, la práctica política francesa en el marco del Estado de derecho es más liberal de lo que tendemos a pensar en Francia o incluso afuera (particularmente en los países anglosajones). La mutación reciente (podríamos inclusive decir tardía), aún incompleta, pero irreversible, del Consejo constitucional hacia la forma de una Corte suprema a la francesa, encargada del control de la constitucionalidad de las leyes, generalmente a la luz de la DDHC constitucionalizada, es la prueba de ello. No es, por lo tanto, absurdo destacar que es a propósito de cuestiones religiosas que las libertades públicas son las más ardientemente defendidas en la actualidad en Francia. Con frecuencia son los juristas, europeos en primer lugar, franceses después, quienes se atribuyen ser guardianes de los derechos humanos y, consecuentemente, de los principios de 1789, los que estorban el celo por seguridad de ciertos elegidos, sean estos provenientes de cualquier lugar del espectro político.

Un cuestionamiento renovado sobre las raíces religiosas y políticas del mundo moderno no puede ya ser evitado por los pensadores franceses actuales de lo político sin que corran el riesgo de aislarse peligrosamente del coro internacional.¹³ Este debate está, pues, lejos de concluir más allá de nuestras fronteras. Se ha renovado e intensificado con las mayores convulsiones que han generado desequilibrios en el mundo desde los años 1980. Con el fin de un mundo bipolar consagrado por la caída del muro de Berlín y la quiebra de las grandes ideologías políticas seculares, observamos posteriormente una reafirmación masiva del rol de lo teológico político en los asuntos mundiales, con la revolución islámica de Irán y el auge del islamismo político que le sucedió. El traumatismo sentido por Occidente después de los eventos del 11 de septiembre de 2001 y las paradojas de la guerra anglo-americana “por la democracia” en Irak en 2003, dieron lugar a desarrollos apasionados, en particular tras-Atlánticos. Los debates iniciados en 1989 alrededor del “fin de la Historia” (Francis Fukuyama) y de “El choque de civilizaciones” (Samuel P. Huntington) parecen tener que

firmar definitivamente su derrota, pues aunque en el pensamiento de Fukuyama el fin de la Historia no signifique el fin inmediato de todos los conflictos, sí anunciaría sin embargo la supremacía absoluta y definitiva del ideal defendido por la democracia liberal. Tal ideal sería entonces el horizonte infranqueable de nuestro tiempo, pero no sólo eso, sino que también sería universalizable y aplicable efectivamente aquí y ahora en todo el mundo.¹⁴ Ahora bien, los acontecimientos actuales en el Medio Oriente, marcados por fenómenos preocupantes para las democracias, como el jihadismo violento mundializado, la reconfesionalización sangrienta de lo político en los países musulmanes (con la polarización chiíta / sunnita), pone en jaque esta teoría de la pacificación gradual, democrática y secular del mundo moderno. Huntington se esfuerza en no reconocer que el regreso de una ideología no liberal o de un endurecimiento autoritario de la democracia está siempre en el horizonte de eventos, y que esta evolución puede fácilmente ser instrumentalizada para fines de dominación política y social. El surgimiento actual de políticas de tipo identitario reivindicadas por los antiguos adversarios de Occidente (Rusia, China, Países del Este europeo) y los efectos internacionales desestabilizadores del islamismo político son, pues, los signos claros de este fuerte retorno de la ideología de las relaciones internacionales.¹⁵

Podríamos agregar que las violaciones reincidentes desde los años 2000 de los principios derivados de los derechos humanos en la política exterior conducida abiertamente por países occidentales, cuando estos deberían encarnar tal defensa, continúa fragilizando esta doctrina liberal. Se han dado acalorados debates en Norteamérica, enfrentando, de un lado, a los defensores de una imposición de la democracia por la fuerza en Medio Oriente, y de otro lado, a quienes piensan que el fin perseguido, por más loable que sea, no podría justificar este medio, a no ser poniendo en riesgo de destrucción la legitimidad de todo el edificio de los Derechos Humanos basado en la superioridad absoluta de los valores de libertad individual y colectiva. Las exacciones occidentales cometidas en Irak o en otros lugares, bajo pretexto de defender los derechos humanos permitieron realmente dar libre curso a los discursos disonantes y a las políticas transgresoras que emanan de ciertos estados no europeos. Estos últimos vieron allí un pretexto cómodo para librarse de la aplicación completa de tales derechos, a la vista y bajo la consciencia impotente de la comunidad internacional.

5 • La universalidad de los derechos humanos contestada

Todo esto permitió reabrir el debate provisional cerrado en 1948 sobre la problemática de la universalización o la sacralización contemporánea de la ideología moderna de los derechos humanos.¹⁷ La problemática que retoma como causa política este universalismo auto-proclamado data justamente de estos mismos años 1980, encontrando relevos en varios países de Asia que, como la China u otros estados asiáticos del sudeste que militan por el respeto a los derechos provenientes de sus tradiciones milenarias (bajo el apelativo bastante vago de “valores asiáticos”) y relativizan aquellos enunciados por los textos iniciales y jurídicos internacionales, en particular en materia de derechos individuales y políticos. Pero es la multiplicación de textos de declaraciones de derechos humanos en Islam lo que nos

parece actualmente representar la hipoteca más peligrosa de la solidez de las bases del orden jurídico mundial.¹⁸ El uso táctico del vocabulario internacional de los derechos humanos para legitimar la preeminencia del derecho islámico por encima del derecho internacional secularizado es un signo de ello. Nos hace recordar las divergencias de interpretaciones sobre los fundamentos y los límites de los derechos humanos entre la Iglesia Católica y los poderes políticos secularizados que hemos descrito antes. Pero esta nueva relativización, que emana de grupos políticos y no únicamente de una organización religiosa particular, representa aún más peligro para el orden mundial. Aplicables de manera bastante específica dentro de los países de civilización islámica, estos diferentes textos emanan todos de grupos políticos constituidos de Estados musulmanes no necesariamente árabes. Y es a propósito del derecho a la libertad religiosa (y, por lo tanto, política) que estas declaraciones se muestran más amenazantes para la universalidad de los derechos civiles y políticos a nivel mundial.

Las interpretaciones restrictivas sobre el tema de la libertad de religión y de convicción individual se encuentran efectivamente en la mayoría de los textos islámicos sobre los derechos humanos. Difieren muy poco en su interpretación de la libertad de religión; todos ellos la condicionan al respeto primordial del derecho islámico y a la supereminencia absoluta de los derechos de Dios. Los artículos 26 y 27 de la Carta Árabe de los Derechos Humanos (CADH) de 1994, revisados por el artículo 30 de la versión de 2004¹⁹ son bastante liberales en apariencia ya que garantizan la libertad de religión, de pensamiento y de opinión para las personas de todas las confesiones, pero nunca garantiza al mismo tiempo el derecho a su manifestación, “tanto en público como en privado”, lo que es requerido por los estándares internacionales. Sucede igualmente para los artículos 12 y 13 de la Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos de 1981 propuesta por el Consejo Islámico de Europa. Al contrario, estos artículos desaparecieron completamente en las dos declaraciones sobre los derechos humanos en el islam (DDHI), sucesivamente proclamados en Dacca en 1983 y en el Cairo, en 1990, por la Organización de la Conferencia Islámica (OCI). El primer texto se resume a una declaración de intención, mientras que el segundo no presenta ningún artículo específicamente dedicado al derecho a la libertad de conciencia o de religión. En cambio, el artículo 10 prohíbe absolutamente la posibilidad para el hombre musulmán de renunciar a su religión y/o abrazar el ateísmo.²⁰

6 • El retorno del delito de blasfemia, un desafío a la integridad de los derechos humanos

Como lo muestra el ejemplo de la crisis alrededor del reconocimiento internacional del delito de blasfemia, las aplicaciones a casos prácticos de la teoría de la superioridad de la ley divina sobre la ley civil, muestran la extensión del desafío que estas declaraciones de derechos humanos en el islam pueden causar al sistema internacional de derechos humanos. El éxito renovado a nivel mundial del concepto de blasfemia, frecuentemente traducido por el término menos connotado cristianamente de “difamación de religiones” fue realmente un vacilo internacional que llegó a ilustrar nuevamente las complicadas

relaciones sostenidas entre las religiones y los derechos humanos.²¹ Un estudio del *Pew Research Center* establece que 94 países (de 198) poseen en su arsenal legislativo leyes que reprimen la blasfemia, la apostasía o la difamación de religiones, lo cual parece ir a contrapelo de los textos internacionales sobre la libertad de religión y de convicción.²² En algunos países las penas incurridas pueden conllevar a la pena de muerte. Nada más en Europa, 23 de los 28 Estados de la Unión Europea mencionan expresamente la blasfemia en su legislación aunque rara vez esta sea aplicada y limita su objetivo a violaciones a las personas y no violaciones a las creencias o a los dogmas. Son, pues, los asuntos externos los que reubicaron el tema de la blasfemia en el centro de los debates. Después de asuntos de resonancia mundial como la fatua contra el escritor Salman Rushdie (1989), el de las “caricaturas de Maoma” (2005-2015) o la quema de textos sagrados como el Corán llevada a cabo de manera provocadora por los protestantes fundamentalistas norteamericanos, y que obtuvo difusión de manera planetaria gracias al sesgo del internet, movilizaron hechos similares a miles de kilómetros, multitudes enteras. El problema de la difamación de religiones se vuelve, pues, uno de los temas mayores en las discusiones en curso en los años 1999 a 2010 en el Consejo de los derechos humanos de la ONU. Este debate, liderado generalmente por los Estados de cultura musulmana (y en particular por la voz político religiosa de la OCI, y apoyado a veces en *voz media* [*mezzo voce*] por el Vaticano, o más ruidosamente por los fundamentalistas protestantes, es una encrucijada mundial que sobrepasa por mucho la particularidad de lo religioso como problema. Al silenciar el conflicto de valores que se confrontan con las normas, al buscar imponer un estatus particular y de excepción a la creencia religiosa, se ponen en juego en el mismo instante los fundamentos y el equilibrio de todo el edificio de los derechos humanos en cuanto derecho natural secularizado y universalista. Una de las primeras consecuencias se verificó en el detrimento de la Comisión de los derechos humanos de la ONU que había procedido a realizar una reclamación bajo la forma de una resolución tomada en la Asamblea General de la ONU a finales del año 2005, aunque sin valor coercitivo. La ONU debió reorganizar su órgano de defensa de los derechos humanos en el marco de una nueva estructura a partir de nuevos mecanismos en 2006 (Consejo de los derechos humanos).²³ Los diplomáticos occidentales, europeos y en particular franceses,²⁴ se esforzaron en seguida, y con éxito, en desenmascarar estos ataques a la libertad de expresión.²⁵ Tras este brazo de hierro diplomático, la OCI renunció (¿provisionalmente?) a la definición de una legislación internacional sobre la difamación de religiones. Si a la ambivalencia de estos textos, de estas exigencias que emanan de los países islámicos, le agregamos la persistencia legal en numerosos países árabes del estatus personal heredado del antiguo derecho de minorías en el imperio otomano, que encierra los creyentes no-musulmanes dentro de la exclusiva pertenencia de sus comunidades en detrimento del reconocimiento de una ciudadanía real, entonces tendremos que el respeto por ciertos Estados musulmanes del principio de libertad en materia de religión y de convicción resulta verdaderamente preocupante. Por el momento, la posición de la ONU es bastante reservada frente a todos estos textos y les niega toda adecuación a los estándares internacionales de los derechos humanos tal y como estos han sido definidos anteriormente. Así que el sistema internacional resiste, pero ¿hasta cuándo?

7 • Conclusión: Los derechos humanos, principios jurídicos laicos de un orden moral universal

Al término de este estudio, nos queda todavía este interrogante que generalmente está en el aire desde la aparición de los primeros textos declarativos sobre los derechos humanos hasta el día de hoy: ¿es la ideología secular de los derechos humanos tal como se desarrolló en la historia contemporánea, heredera o, al contrario, enemiga declarada de las proposiciones antropológicas suministradas por las diversas religiones? Hemos intentado mostrar cómo, en el caso francés, el pensamiento de los derechos humanos se ha vivido históricamente en el repliegue de lo político a lo religioso representado por un catolicismo que, bastante a la antigua, se alía y entrelaza oportunistamente a la monarquía. La lucha resultante entablada entre un partido católico profundamente herido, aferrado a su intransigencia doctrinal, y un modelo republicano que se impuso poco a poco en el dolor de una interminable inestabilidad política, acabó endureciendo posiciones que hace tiempo ya estaban irreconciliables. Nos quedan huellas (¿deberíamos decir, “cicatrices todavía sensibles”?) de este combate hasta nuestros días. Algunos hoy se esfuerzan en reactivar tales combates a pesar del apaciguamiento que la República triunfante procuró para todos en el espíritu liberal y equitativo que ella hizo prevalecer en su versión de la laicidad.²⁶ La aversión a reconocer la parte espiritual aportada por el modelo cristiano a la aclimatación de la libertad en Francia es patente, máxime cuando otras tradiciones religiosas buscan también hoy beneficiarse de ello. En cuanto al modelo americano, desde la guerra de independencia, ha seguido otra vía, un tanto más liberal e inclusiva. Haciendo del derecho absoluto a la libertad religiosa para todos y todas los/las ciudadanos/as, como la garantía de todos sus derechos civiles y políticos, abrió la posibilidad para las religiones, cristianas y no cristianas, de aclimatarse progresivamente – entendido desde un punto de vista teológico – a la laicidad del Estado y al pluralismo societal garantizado por la figura de un Dios trascendente.

El sistema internacional de los derechos humanos siguió otro camino. Implementado al amanecer de la mayor tragedia de la historia, y constantemente profundizado desde entonces, busca aplicarse universalmente a todos los seres humanos, en todas las sociedades a pesar de su sistema político, cualquiera que haya sido el escogido por el Estado. En la redacción de la DUDH por un comité internacional en el que todos los continentes, todas las sensibilidades, todas las tradiciones religiosas estaban presentes, la cuestión del fundamento de los derechos humanos fue ineludible. Una larga consulta fue hecha delante de los diferentes países involucrados. En vista de la extrema diversidad de respuestas recibidas, rápidamente nos dimos cuenta de que una respuesta que satisficiera a todo el mundo sería imposible. Es por esto que en aras de la popularización y de la aplicación, tan rápida como fuera posible, de los derechos en el mundo entero, fue decidido a sabiendas, no implementar la Declaración universal bajo ninguna autoridad sobrenatural. En representación de los pueblos, las Naciones Unidas que proclamaron de nuevo su fe en los derechos humanos fundamentales, lo hicieron a través de la proclamación de un “ideal” común a todos los seres humanos, constituido por el principio básico de la igual dignidad y del valor esencial de la persona humana. Siendo un texto laico, es un texto suficientemente vasto para acoger a todas las proposiciones de sentido, en la medida en la que estas respeten los términos profundamente humanistas. En su silencio está su grandeza.

NOTAS

- 1 • Valentine Zuber, *L'Origine Religieuse des Droits de l'Homme. Le Christianisme Occidental Face aux Libertés Modernes (XVIIIe-XXIe Siècles)* (Genève: Labor et Fides, 2017).
- 2 • Nota editorial: En el texto, la expresión "droits de l'homme" se tradujo literalmente como "derechos del hombre" solo en casos de alusión directa al documento francés de 1789 resultante de la Revolución Francesa (Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano). A lo largo del texto, elegimos traducir la misma expresión por "derechos humanos", considerando que en español la palabra "hombre" restringe el significado general de "seres humanos", que son, de hecho, los referencia y base de estos derechos reconocidos como universales.
- 3 • Para mayor comodidad emplearemos la sigla DDHC para designar la Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano de 1789-1791.
- 4 • Valentine Zuber, "Une Laïcité sous Contrôle ? Les Débats sur la Liberté Religieuse en France de la Révolution à Nos Jours, entre Libéralisme et Régalisme", in *Croire, s'Engager, Chercher. Autour de Jean Baubérot, du Protestantisme à la Laïcité*, dir. Valentine Zuber, Patrick Cabanel y Raphaël Liogier (Turnhout: Brepols, coll. BEHE, 2016): 165-195.
- 5 • Ver, entre otros, el libro recapitulativo de Joseph Charmont, *La Renaissance du Droit Naturel*, 2^e éd. (Paris: Librairie de jurisprudence ancienne et moderne, 1927), con un prefacio de M. Gaston Morin; *Annales de la Philosophie Politique* (Paris: Presses universitaires de France, 1959), con las contribuciones de Hans Kelsen y Alessandro Passerin D'Entrèves; Michel Villey, *Leçons D'Histoire de la Philosophie du Droit* (Paris: Droz, 1961); "Le Droit Naturel et L'histoire", in *Seize Essais de Philosophie du Droit dont un sur la Crise Universitaire*, Michel Villey (Paris: Dalloz, 1969); y más recientemente: Franck Tinland, *Droit Naturel, Loi Civile et Souveraineté à L'Époque Classique* (Paris: Presses universitaires de France, 1988); Blandine Barret-Kriegel, *Les Droits de l'Homme et le Droit Naturel*, ed. Quadriga (Paris: Presses universitaires de France, 1989); Jacqueline Lagrée, *La Religion Naturelle*, coll. philosophie (Paris: Presses universitaires de France, 1991).
- 6 • Claude Nicolet, "Les Droits de l'Homme et du Citoyen; du Droit Naturel à la Loi Naturelle des Idéologues", in *L'Idée Républicaine en France. Essai d'Histoire Critique*, Claude Nicolet (Paris: Gallimard, 1982): 333-342.
- 7 • Harold J. Berman, *Droit et Révolution. L'Impact des Réformes Protestantes sur la Tradition Juridique Occidentale* (Paris: Fayard, 2011): 623-624.
- 8 • Con algunas excepciones... Ver Vincent Peillon, *La Révolution Française n'est pas Terminée* (Le Paris: Seuil, 2008).
- 9 • Valentine Zuber, *Le Culte des Droits de l'Homme* (Paris: Gallimard, 2014).
- 10 • No fue, en nuestra opinión, completamente fortuito que el primer caso sobre el velo en Francia haya estallado, justamente, en 1989.
- 11 • Jean-Paul Willaime, "La Fonction Infrapolitique du Religieux", *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5 (1981): 167-186; Peillon, *La Révolution Française...*, 2008; Jean Baubérot, *Les 7 Laïcités Françaises*, coll. Interventions (Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2015), y Philippe Portier, *L'État et les Religions en France. Une Sociologie Historique de la Laïcité* (Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016), entre otros.
- 12 • Zuber, *Le Culte...*, 2014.
- 13 • Micheline Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era* (Berkeley: University of California Press, 2004). Considere los recientes análisis sobre la construcción del objeto de estudio "Derechos Humanos" en los años 1970-80 dentro de la esfera anglo-sajona: *The Last Utopia. Human Rights in History* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2010).
- 14 • Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, coll. Histoire (Paris: Flammarion, [1989] 1992).

15 • Samuel P. Huntington, *Le Choc des Civilisations* (Paris: Éditions Odile Jacob, [1996] 1997).

16 • Vea el agitado debate sobre la cruzada norteamericana de 2003 en Irak entre Michael Ignatieff, "The Burden." *New York Times Magazine*, 5 de janvier de 2003, visitado el 25 de junio de 2019, <https://www.nytimes.com/2003/01/05/magazine/the-american-empire-the-burden.html>; et Wendy Brown, « Néolibéralisme et Fin de la Démocratie,» *Vacarme* 4, no. 29 (otoño de 2004): 86-93, <https://vacarme.org/article1375.html>.

17 • Vea en particular los análisis de Wolfgang Schmale, "Georg Jellinek et la Déclaration des Droits de l'homme de 1789", in *Mélanges Offerts à Claude Petitfrère: Regards sur les Sociétés Modernes (XVIe-XVIIe siècle)*, ed. Denise Turrel (ed.) (Tours: CEHVI, Publication de l'Université de Tours, 1997); de Duncan Kelly, "Revisiting the Rights of Man: Georg Jellinek on Rights and the State," *Law and History Review* 22, no. 3 (Fall 2004): 493-530, visitado el 25 de junio de 2019, <http://www.historycooperative.org/journals/lhr/22.3/kelly.html>; y en Hans Joas, *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights* (Washington: Georgetown University Press, 2013).

18 • Para los textos traducidos de estas declaraciones de los derechos humanos en Islam, vea Mohammed Amin Al-Midani, *Les Droits de l'Homme et l'Islam. Textes des Organisations Arabes et Islamiques* (Strasbourg: Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante, Université Marc Bloch, 2003), prefacio de Jean-François Collange.

19 • Amin Al-Midani, "La Charte Arabe des Droits de l'Homme de 2004." ACIHL, 30 de julio de 2004, visitado el 25 de junio de 2019, https://www.acihl.org/texts.htm?article_id=16.

20 • "Déclarations sur les Droits de l'homme en Islam," Organisation de la Coopération Islamique (OCI), 5 de agosto de 1990, visitado el 25 de junio de 2019, https://www.oic-iphrc.org/fr/data/docs/legal_instruments/OIC_HRRIT/942045.pdf.

21 • Alain Dierkens y Jean-Philippe Schreiber, ed.,

Le Blasphème: Du Pêché au Crime, coll. «Problèmes d'histoire des religions», t. XXI (Bruxelles: Édition de l'Université de Bruxelles, 2012).

22 • "Laws Penalizing Blasphemy, Apostasy and Defamation of Religion are Widespread," Pew Research Center, 21 de noviembre de 2012, visitado el 25 de junio de 2019, <http://www.pewforum.org/2012/11/21/laws-penalizing-blasphemy-apostasy-and-defamation-of-religion-are-widespread/>.

23 • Sin embargo esto no impidió que una nueva resolución (61/164) fuera votada en la Asamblea General de la ONU sobre el necesario "respeto de las religiones", siendo que el concepto de "difamación de religiones" quedaba asimilado a los motivos reconocidos de limitación de la libertad de expresión. El consejo de los Derechos Humanos votó el año siguiente una resolución (A/HRC/4/L.12) exhortando aún a « la comunidad internacional » a luchar en contra de la "difamación de religiones". Esta resolución recibió el apoyo destacado de Rusia e incluso de países oficialmente "ateos", como China o Cuba.

24 • Patriziana Sparacino, "La Politique Extérieure de la France et la Liberté Religieuse," in *La liberté religieuse*, ed. Valentine Zuber (Paris: Vandieren éditions, 2017): 131-137.

25 • Y el debate se desplazó también a las instancias regionales del sistema internacional como el Consejo Europeo. El artículo 3 de la resolución de 1510 tomada por la Asamblea parlamentar del Consejo de Eropá en 2006 recordó de esa forma que « si los ataques contra personas y motivados por razones religiosas o raciales no pueden ser tolerados, las leyes sobre blasfemia no sabrían ser utilizadas para restringir la libertad de expresión y de pensamiento ». «Liberté d'Expression et Respect des Croyances Religieuses,» Asamblea parlamentar del 28 de junio de 2006, visitado el 25 de junio de 2019, <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-FR.asp?fileid=17457&lang=FR>.

26 • La filosofía liberal de tal laicidad se resume a los dos primeros artículos del principio de la ley de separación entre Iglesia y Estado, del 9 de

diciembre de 1905: Art. 1: La República garantiza la libertad de conciencia. Ella garantiza el libre ejercicio de cultos bajo las únicas restricciones aquí editadas con respecto al interés de orden público. Art. 2: La República no reconoce un salario para, ni patrocina a, ningún culto". "Loi du

9 Décembre 1905 Concernant la Séparation des Eglises et de l'Etat. - Article 1," Legifrance, 1905, visitado el 25 de junio de 2019, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexteArticle.do?idArticle=LEGIARTI000006340313&cidTexte=LEGIARTI000006070169&dateTexte=19051211>.



VALENTINE ZUBER - *Francia*

Valentine Zuber es Directora de Estudios en la École Pratique des Hautes Etudes (PSL), titular de la cátedra "Religiones y Relaciones Internacionales.

contacto: valentine.zuber@ephe.psl.eu

Recibido en junio de 2019.

Original en francés. Traducido por Carlos José Beltrán.



"Esta revista es publicada bajo la licencia la Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License"